



Journal des anthropologues

Association française des anthropologues

102-103 | 2005

Gérard Althabe

Oppression et libération à l'épreuve du temps

Regard d'une historienne

Françoise Raison-Jourde



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/1404>

DOI : 10.4000/jda.1404

ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2005

Pagination : 189-226

ISSN : 1156-0428

Référence électronique

Françoise Raison-Jourde, « Oppression et libération à l'épreuve du temps », *Journal des anthropologues* [En ligne], 102-103 | 2005, mis en ligne le 01 décembre 2006, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jda/1404> ; DOI : 10.4000/jda.1404

Ce document a été généré automatiquement le 20 avril 2019.

Journal des anthropologues

Oppression et libération à l'épreuve du temps

Regard d'une historienne¹

Françoise Raison-Jourde

À Gérard, bien sûr...

mais aussi à Josette, les doigts bleuis par l'encre de la ronéo de l'ORSTOM, où elle tirait « les Betsimisaraka », et à Frédéric, tout boueux d'avoir avec mes fils « piétiné la rizière », dans la grisaille hivernale de notre jardin de banlieue.

- 1 Publié chez Maspero en fin 1969, disponible aussitôt dans le circuit, encore florissant à l'époque, des libraires de Madagascar, *Oppression et libération...*, comme on disait pour raccourcir un titre un peu long, mué ainsi en mot de passe, fit sur les lecteurs locaux l'impression d'une bombe. Il continua cependant d'être distribué, à la différence d'ouvrages précédents, comme celui de René Gendarme qui, livrant les organigrammes des grandes sociétés d'import-export, avait subrepticement été banni des comptoirs (1962). Althabe fut lu, résumé, dans le contexte du soulèvement paysan du Sud (1971), puis des événements urbains qui firent chuter la Première République en 1972. La crise politique vint ainsi à point nommé justifier son pessimisme, même si son analyse, cantonnée à un village, avait peu à voir avec les étudiants et collégiens, éléments urbains privilégiés, qui furent au cœur du mai malgache.
- 2 Entre 1966 et 1969, Althabe avait établi des contacts pour échapper à tout prix au huis clos de l'ORSTOM², dont les chercheurs (70 environ à Madagascar) s'entendaient recommander par leur directeur général de « ne pas diffuser » personnellement leurs travaux. Il avait présenté les thèmes du livre dans le grand amphithéâtre de l'université, au Centre d'études rurales, au syndicat étudiant. Par l'intermédiaire d'assistants à l'École de promotion sociale, comme Germain Rakotonirainy, il fut cité quasi exclusivement dans les cours par correspondance destinés à des jeunes de province et fournit la trame d'analyses sur la « décolonisation conservatrice » malgache dans la presse locale d'opposition.

Aucun livre ne connu à l'époque d'impact équivalent, si ce n'est l'ouvrage de Tronchon sur 1947 (1974)³.

- 3 Parmi mes collègues malgaches de l'université, une amie se rappelle l'avoir dévoré, debout, dans les couloirs de la maternité où elle venait d'accoucher, cependant que, trois ans plus tard, un VSN de province qui avait recommandé le livre à ses élèves, les entendait dire : « C'est vraiment nous, c'est tout à fait ça ! » Et pourtant c'étaient de jeunes catholiques betsileo, relativement urbanisés.
- 4 Au sein d'un lectorat potentiel de quelque 20 000 Français adultes, nous-mêmes, jeunes chercheurs et enseignants, nous sentions « vengés » par cette approche décapante. Le constat de retrait lisse des ruraux sur une résistance passive ne disant pas son nom trouvait ici une confirmation. De même, l'autoritarisme obtus de plus d'un chef de canton. Nous étions soulagés de voir un écrit se dresser contre les propos lénifiants de la radio, des officiels, des bureaux d'études et de leur littérature grise⁴. C'était une mise en question sans concession du régime pris dans des liens néocoloniaux et, dans cette foulée aussi, une critique majeure de l'utopie du développement (thème absent du livre, qui tombait de lui-même après lecture), et des obstacles au développement, censés être au premier chef « l'arriération mentale » des paysans.
- 5 J'ai gardé de cette période où l'amitié nous a liés aux Althabe des souvenirs très vifs et des notes. Nos discussions étaient un antidote à l'optimisme de commande au lycée où j'enseignais l'histoire, à l'université, de statut français, où j'entrai en 1968. J.-P. Raison travaillant de son côté en géographie à l'ORSTOM, et le milieu intellectuel de la capitale étant assez circonscrit, nous avions une idée précise du champ intellectuel structuré par ces deux organismes entièrement français. Champ peu à peu diversifié par l'arrivée de chercheurs étrangers. J'ai donc cherché à restituer ici la réception d'un livre dans un environnement, en même temps que ses conditions de fabrication, sa « postérité ». Étant historienne, j'ai cherché à expliciter proximité et distance entre nous dans la construction de « l'objet Fetraomby ».

Oppression et libération... : un livre sur la « post-colonie »

Contenant et contenu : de l'oxygène dans un désert de publications

- 6 Tel qu'il était, et tel qu'il a été réédité, le livre présentait un appareil scientifique des plus réduits. Pas de bibliographie, six références à des auteurs en bas de page⁵, pas de références à des courants d'idées, un glossaire squelettique que le lecteur doit se constituer en additionnant un certain nombre de notes⁶. Il est difficile de voir s'il s'agit d'un acquiescement au style Maspero, triomphant à l'époque, où beaucoup de livres se présentent au lecteur comme des « sommations » peu pédagogiques, ou s'il s'agit d'une volonté affichée de rupture avec le langage académique (particulièrement florissant et intimidant à Madagascar). Sans doute s'adressait-il ainsi à deux clientèles potentielles : les Français de Madagascar, et parmi eux les coopérants, les techniciens ; mais aussi l'opposition, dans la capitale, ainsi que la première génération d'étudiants malgaches, élites potentielles et, pourquoi pas, futurs dirigeants⁷. Après la tentative de soulèvement du Sud, en 1971, Althabe écrivit anonymement dans la presse « d'extrême gauche » des articles révélant un talent polémiste cinglant. Mais le livre était aussi écrit dans la volonté

de se faire reconnaître de ses pairs, lors d'un retour proche en France (1971). Accéder à l'EHESS à côté d'autres Béarnais, et non des moindres !

- 7 Le vocabulaire est extrêmement simple, aux antipodes des termes spécialisés de l'économie ou de la sociologie. Qui buterait sur « argent », « étranger », « mimétisme », « dépassement » ? Althabe transgresse par là la distinction du point de vue indigène (émique) et savant (étique). Il a réaffirmé cette option dans un article de 2004 (cf. note *infra*). En fait, son livre est à double-fond. Un bachelier peut l'aborder. Un chercheur y percevra un fort accent mis sur les structures, des échos de Sartre et de la phénoménologie, de Hegel, du jeune Marx et de celui de la maturité – aliénation, réification, fétichisme de la marchandise –, de Lefebvre pour la quotidienneté. Et comme ce deuxième fond n'est perceptible qu'aux *happy few*, restent les mots passe-partout qui véhiculent l'étrangeté, le dépaysement, la violence, sur cette scène où les figurants ont été soigneusement choisis et le décor réduit au minimum. Tout ce qui figure ici *doit* en effet être significatif.
- 8 Du contenu, on peut donner, pour les lecteurs non avertis, ce résumé, forcément réducteur. Fetraomby est un bourg de la côte Est, chez les Betsimisaraka, qui se sont soulevés en 1947 et ont subi une dure répression par les troupes françaises⁸. Au XIX^e siècle, la zone avait été dominée par des autorités merina, venues des Hautes Terres centrales, accompagnées d'une diaspora de petits commerçants, rejoints plus tard par des Chinois ou Créoles, qui s'est accrue et imposée dans les plantations et le commerce sous la colonisation. Le livre constate une coupure entre deux mondes, qui coexistent en se méconnaissant :
 - 9 – « Étrangers » (français, chinois, créoles, merina) / « communauté villageoise ».
 - 10 – Paroisses chrétiennes (désertées sauf par les étrangers) / cultes ancestraux.
 - 11 – Caféiers (culture coloniale imposée) avec salariat / riz de brûlis (cadre matériel traditionnel), impossibilité du salariat, autosubsistance.
- 12 Depuis l'indépendance (1960), le pouvoir colonial n'est plus là pour imposer impôt de capitation, corvées, culture du café, mais il est relayé pour les mêmes exigences par des fonctionnaires extérieurs, entraînés par leurs antécédents à la coercition, liés aux paroisses chrétiennes. Préoccupés de reproduire la rupture hiérarchique avec la population, ils miment les formes de domination des maîtres français : vêtements, boissons et repas, consommation, discours. Mime sans lequel leur autorité ne serait pas reconnue comme légitime.
- 13 Alors que la colonisation française avait entraîné la constitution d'une communauté au sein des Betsimisaraka, par « asservissement général », et qu'elle offrait ainsi un cadre de dépassement entre des lignages en principe non communicants, l'indépendance a marqué la fin de ce système. Dans une situation de blocage s'ouvre pourtant une possibilité de dépassement. Des cultes nocturnes de possession (*tromba*) rassemblent des individus, essentiellement des femmes, qui théâtralistent l'obéissance servile aux ordres d'ancêtres royaux extérieurs, venus d'Imerina ou des cultes dynastiques de l'Ouest sakalava. Se crée ainsi un nouveau cadre dans lequel des « individus » communiquent, mais aussi une alternative au pouvoir étatique, le culte d'ancêtres royaux malgaches, à portée contestataire. Les deux sphères sont apparemment séparées, le transfert vers les pratiques symboliques et l'imaginaire témoigne de l'impasse où est engagé le rapport entre pouvoir et peuple.

- 14 En travaillant sur le *Bulletin de liaison interne des sciences humaines* de l'ORSTOM⁹, j'ai pu réinscrire ce livre, qui nous paraissait singulier à la manière d'un OVNI, dans un champ de recherche alors très actif sur les communautés rurales, commun à de nombreuses équipes. Champ promu par sociologues, anthropologues et géographes (les terroirs de G. Sautter et P. Péliissier). G. Balandier insistait sur une approche neuve, en termes de structure et de dynamique. La démarche d'Althabe est intégrable dans cet ensemble. Il choisit le cadre étroit d'un bourg de 310 habitants. Mais, loin de nous embarquer dans la poussiéreuse et administrative monographie coloniale, il subvertit ce cadre, en centrant le livre sur l'observation par le bas des rapports entre le nouveau pouvoir malgache et les administrés.
- 15 Le regard est dirigé du bas vers le haut, en homologie, pourrait-on dire, avec la manière dont pensent les « petits ». Il existe en malgache des « porteurs » et des « portés » (le peuple). Un *fanjakana ambony* ou « pouvoir d'en haut », les responsables, un *fanjakana ambany* (les exécuteurs locaux) et, encore en dessous, les « gens » (*olona*). C'est donc d'en bas que tout est décrit, et certaines scènes inoubliables, comme la tournée du chef de canton, pourraient être transposées directement en contre-champ au cinéma.
- 16 Fait novateur aussi : les éléments historiques qui, sur 1947, sont riches et inédits (p. 25-26), sont rapportés au surgissement de bandes insurgées venues de l'intérieur, mais aussi à la révolte locale des jeunes contre les anciens, sans dépasser l'aire régionale. Ce n'est jamais l'idéologie nationaliste des leaders tananariviens du parti MDRM qui prime¹⁰. Le point de vue est celui des combattants et victimes sur place, celui sur lequel travailleront avec retard les historiens, au début des années 2000 dans le cadre d'un projet Campus en cours. L'acuité du regard d'Althabe a souvent été décrite par les chercheurs ayant fait un moment de terrain avec lui. Saisie des positions des gens dans l'espace, toujours orienté, et donnant donc des clefs symboliques pour décrypter les rapports entre eux. Mémoire des déplacements, gestes, inflexions de voix. L'assurance solitaire, perceptible dans ce livre (qui ne fait part d'aucune interrogation chez l'auteur, toujours assertif, sur des interprétations alternatives), intimidait les chercheurs de sa discipline, plus jeunes, lancés dans leur premier terrain et donc demandeurs de conseils. Avec ses pairs Althabe n'était pas tendre. Souvent ironique, pour masquer son émotivité, il aimait qu'on résiste. Quant aux théoriciens, dont l'un au moins arriva avec un prestigieux bagage, il les attendait au pied du mur. Il ne laissait rien voir de l'importance de son expérience antérieure, vieille de dix ans et trois terrains. C'est en raison des commentaires admiratifs de G. Sautter sur les écrits concernant la cuvette congolaise que j'ai cherché cet article, introuvable à Tananarive. Althabe avait en fait alors derrière lui un travail sur les pygmées Baka du Cameroun¹¹, un sur les jeunes chômeurs du quartier de Poto-Poto à Brazzaville (1963), un sur les communautés villageoises de la cuvette congolaise (1962). Je me rendis compte qu'il avait entamé *Oppression et libération...* sur la base d'observations antérieures à Madagascar, concernant le « village îlot », les deux circuits de l'argent, la coercition des administrateurs et leurs exactions, le « collectivisme servile », l'enfermement dans les rapports personnels, les planteurs-commerçants sur les marges, protégés par des palissades, devenus des étrangers. Il avait trouvé sur le terrain betsimisaraka une confirmation, une systématisation possible du volet congolais. Il avait découvert un fait nouveau majeur : la possession. Il nous embarquait dans ce deuxième volet comme si nous connaissions le premier et avions ratifié ses conclusions.

L'ombre portée du Congo sur les Betsimisaraka

- 17 Quand Althabe aborde les Betsimisaraka, on voit bien à la lecture de ses conclusions sur le Congo ce qu'il ne veut pas faire. C'est pourquoi, même s'il n'en dit mot¹², je conseillerais de lire les textes congolais comme une sorte de propédeutique à Madagascar. Son ennemie est la socio-économie, discipline importée, construite pour l'univers industrialisé, en homologie avec lui, et par là susceptible de pertinence. Ce monde s'est créé dans un processus de séparation des individus les uns d'avec les autres, de séparation de tous vis-à-vis du contexte matériel, au fur et à mesure de la généralisation du rapport marchand. Hors du monde industrialisé, la discipline perd toute pertinence, faute d'objectivation d'un cadre. Nous sommes dans un « Poto-Poto non objectif » (autre mot de passe usité ensuite entre nous !)
- 18 Ce processus n'existe pas dans la Cuvette du Congo ni même chez les chômeurs de Brazzaville alors que la ville occidentale est généralement créatrice d'individuation¹³. Il faut donc renoncer à tout un langage d'origine marxiste, fait d'universaux rassurants, partiellement mondialisés puisqu'exportés en Amérique latine, envisager un énorme effort de rupture avec des concepts admis, balisant d'avance la lisibilité de son texte pour d'autres. Althabe ne se replie pas pour autant sur une vision de Madagascar comme une île protégée par son insularité, sur des sociétés holistes, hors du temps. Son choix de terrains est révélateur. Ils sont tous dans l'Est, seule zone à s'être massivement mobilisée lors du soulèvement. Il y mènera un parallèle entre Betsimisaraka et Antaimoro, plus au Sud, envisageant pour la suite le bord oriental des Hautes Terres, une étude qui ne sera qu'ébauchée. Il choisit donc, de sa propre initiative semble-t-il, un espace très « dur » qui a fait l'objet d'une véritable recolonisation après 1947 et jusqu'en 1957. Dans ce cadre, comment imaginer une approche socio-économique¹⁴ ? Il stigmatise celle-ci comme la discipline triomphante en Afrique, promue par la décolonisation (donc particulièrement inapte à l'approche d'une côte figée par la répression). Plus généralement, il s'en prend au « processus historique qu'est la décolonisation [qui] nous fait vivre dans l'utopie : on agit comme si le rapport colonial de force pouvait créer une réalité socio-économique existant pour elle-même » (1963 : 378).
- 19 Dans les deux cas (Congo-Brazzaville, Madagascar), Althabe reconnut donc des terrains qui ne répondaient en rien à ce qui avait fait la ferveur de ses engagements marxistes d'étudiant. Pas de problème déterminant d'accaparement foncier : les Betsimisaraka ne réclament pas les terres conservées par les étrangers. Et au Congo, « pas d'intériorisation d'un conflit de classe comme dans le Mexique de Zapata, la Chine de Mao, le Cuba de Castro ». Un pays assoupi, sans héros. Dans les deux cas, face à l'obligation administrative de cultiver le palmier à huile ou le caféier, de déplacer les villages vers les routes, un « absolu manque de réaction, une passivité incroyable... Ils se sont laissé transformer en ce que l'on voulait qu'ils soient ». Le résultat ? Dans le cas du Congo, « la coexistence passive de villages adynamiques », la sclérose, « une espèce d'arrêt historique ». En bref, le « collectivisme servile », notion qu'il transporte du Congo à Madagascar. Althabe travaille contre lui-même, en explorant ces situations étrangères à la dynamique villageoise dont Balandier préconisait l'étude¹⁵. Faut-il rappeler que le marxisme orthodoxe est à l'époque très répandu, que la dialectique, celle qui donne sens à l'histoire, est portée par les conflits internes aux sociétés. Il tourne le dos à l'étude des modes de production ou des transitions entre modes. Il travaille sur une forme de recolonisation

qui « fossilise le rapport avec le pouvoir européen » (p. 254). De plus, quoique psychologue de formation, il affirme la notion d'individuation non pertinente au Congo, puis à Fetraomby ! Il y a du tragique dans cet ouvrage où une homologie est perceptible entre l'enfermement du lecteur hors du temps et du mouvement et l'enfermement propre aux villageois¹⁶. Les dichotomies sans échappatoire du structuralisme articulent ici l'espace et le quotidien. Le mouvement, l'initiative, sont entravés. Le vocabulaire se concentre en mots-clefs, comme « pris », « enfermés », réitérés de manière quasi obsessionnelle (pp. 1, 16, 21, 73, 117, 241, 273). Tristes tropiques ! Le concept de contrainte revient sans cesse sur le mode du fait, de l'image, de la métaphore. Quelque chose s'exprime dans cette rencontre d'un auteur et d'une situation qui, peut-être, remonte de beaucoup plus loin. Peut-être une mémoire de l'enfance et de l'adolescence se trouve-t-elle revivifiée, remise en mouvement par le terrain ? Il y a effort pour créer une langue sans pathos, qui dise l'aliénation. À l'oral, Althabe, très vivant, souvent sarcastique, jouait comme un acteur les rôles évoqués. À l'écrit, l'insistance, la répétition sont les traces, parfois lourdes, de la véhémence de l'oral.

- 20 Comment donner à voir le mode d'aliénation propre à des sociétés non industrialisées, une force aussi oppressante que le carcan de la domination industrielle sur le prolétaire, alors même que ce type de société ne permet pas l'émergence d'une réalité objective, préhensible de l'extérieur ? En pénétrant la quotidienneté.
- 21 Or la communauté se met en défens vis-à-vis de tous les arrivants étrangers. Les villageois se révèlent solidaires pour offrir à l'étranger de passage un front uni de la soumission. Ils l'assimilent à un délégué du *fanjakana* honni. Sans doute se déroule-t-il derrière ce masque une « autre vie ». Althabe et ses collaborateurs se consacrent, dans un premier temps, puisqu'ils y sont fortement impliqués par les gens eux-mêmes, à l'exploration de la place qui leur est faite dans le champ des rapports sociaux. Se voir vu, avoir la vision la plus précise possible du rapport observants-observés¹⁷. Ce qui peut sembler perte de temps, jeu gratuit. Cette intuition née à Madagascar accompagnera sa vie de chercheur.

Le chercheur sur son terrain

- 22 Pour cela, il faut être à la fois « dedans » et « dehors ». Si l'on y parvient, les projections construites sur celui qui vient du dehors seront analysées, la quotidienneté sera, peut-on espérer, sauvegardée. G. Roy, qui a discuté souvent avec Althabe avant de prendre ses distances avec lui, en 1967, évoque sa peur de « brouiller l'eau », son désir de toucher au moins de choses possible, de ne pas « surcharger l'objet de son empathie ». C'est ainsi seulement que « la structure interne de l'objet pourra émerger ». Althabe reste d'abord à Tananarive, à 350 km de Fetraomby. Il se tient à l'écart de la première phase d'enquête, qui lui est rapportée, quand il descend, à quelque distance, par Jean-Christophe¹⁸ qui travaille avec lui chaque fois trois ou quatre jours, bandes enregistrées à l'appui. Une déontologie est précisée pour l'équipe : n'accepter aucun cadeau des notables, ne pas séjourner, fût-ce pour une nuit ou un repas, dans leur maison¹⁹. Donc, pour le chercheur, aucun essai de s'inclure longuement dans le milieu villageois, à la différence de ses collaborateurs, qui tentent de découvrir peu à peu celui-ci avec ses tensions ; mais plutôt une exploration des projections fantasmatiques, facilitées par son absence. Il devient une ombre de *vazaha*, c'est-à-dire d'Européen, l'ombre du *fanjakana*.
- 23 Puis un deuxième temps : dans des apparitions marquées, le chercheur établit avec les enquêteurs des rapports d'égalité décontractés, dénués de marques de déférence

ostentatoires. Cette différence sera commentée par les villageois, les échos en reviendront sur le magnétophone, constamment utilisé²⁰.

- 24 Troisième temps de l'enquête : l'équipe, qui a réussi à faire une série de réunions tout en se faisant admettre à des événements (mariage, veillée funèbre), suggère une action commune, lançant ainsi une dynamique. Elle échouera. Mais tout échec n'est-il pas un révélateur²¹ ?

L'attention au mode de communication par médiateur personnalisé

- 25 « L'inclusion de l'observateur dans l'événement est le secret de la situation d'étude » préconise Althabe. Ceci est particulièrement vrai à Madagascar, à preuve (il ne les mentionne pas mais les connaît sûrement), l'usage merina de deux pronoms différents selon qu'on veut signifier l'inclusion de l'interlocuteur ou son exclusion : *isika*, *izahay*. À l'intérieur du village, ce qui est à comprendre est d'abord le mode de communication. Il est apparemment sans problème. Dans les milieux français on se contente de dire aux nouveaux venus que les Malgaches sont cérémonieux et qu'ils devront subir des *kabary* (discours) interminables. Leur petit personnel, chauffeur ou interprète, répondra en leur nom ; après quoi on passera aux choses sérieuses. L'intuition remarquable d'Althabe consiste à prendre au pied de la lettre cette formalité des pratiques, aller jusqu'à leur racine ontologique, en percevoir les conséquences sociologiques. Quelles que soient les circonstances, les villageois réunis autour d'un événement « tendent à exprimer à travers leurs gestes, leurs positions spatiales réciproques, les paroles qu'ils échangent, la communauté qui les lie nécessairement ». Celle-ci est la manifestation d'une condition commune, partagée. Les pages sur la « structure interne de l'événement » sont remarquables, de même l'affirmation que la structure des événements dits cérémoniels est identique à celle de tout événement du quotidien²².
- 26 « Méthodologiquement, tout événement n'est compréhensible que si l'on a pu répondre aux questions suivantes : quelle est la condition commune ? Quels sont les médiateurs que les acteurs partagent et par rapport auxquels ils dialoguent entre eux ? » S'il n'y a pas de médiateur permettant le dépassement, les gens restent enfermés dans leur groupe de descendance. Ce dépassement joue aussi vis-à-vis de l'étranger. Le jeu de la communication consiste dans son cas à éliminer la rupture en créant avec lui la condition générale de subordonné aux Européens. Tout médiateur étant une personne (vivante ou ancestrale), la communication est construite sur le médiateur personnalisé. Il y a bel et bien « enfermement » des interlocuteurs dans la situation que détermine l'événement. Chercheur et lecteur doivent s'interdire d'extraire et de réutiliser hors contexte les paroles, qu'il faut garder liées aux acteurs interlocuteurs du moment. Par contraste, la parole occidentale, elle, s'individualise et se détache sur un fond de paroles multiples, brouillées, frappées de nullité.

La possession comme mode de communication alternatif

- 27 À l'intérieur des lignages, les jeunes sont dépendants des anciens, dont l'autorité vient de leur proximité des ancêtres, eux-mêmes très proches du Créateur, sinon fondus en lui. Cette hiérarchie où l'autorité n'est jamais que déléguée de plus haut, fait des humains des médiateurs précaires. Le *tromba*, lui, institue un rapport direct de l'individu à des ancêtres royaux autrement puissants²³. Parlant par sa bouche inconsciente, ils donnent à sa parole

le poids de leur légitimité. C'est une parole autorisée, même si ce culte n'est pas intégré dans un rituel monarchique public, comme ceux de l'Ouest, mais fonctionne comme un culte populaire. Althabe a magistralement pointé la portée politique de la possession à Madagascar, ce mode alternatif de communication sociale, court-circuitant les anciens, la hiérarchie étatique, mais aussi les modalités occidentales du politique greffées périodiquement sur des thèmes nationaux soutenant un système électoral lointain.

- 28 Précédé de peu par un bref article d'Ottino dans *L'Homme*, qu'il cite, il a ouvert la voie aux travaux sur la possession comme institution centrale (avec les reliques royales), de J. Lombard, J.-F. Baré, G. Feeley-Harnik, S. Chazan-Gillig, M.-P. Ballarin, L. Sharp, R. Jaovelo-Dzao, P. Kneitz et, pour les Hautes Terres, à l'étude des cultes populaires par M. Rakotomalala, S. Blanchy et moi-même, enfin, pour la côte Est, Ron Emoff en 2002²⁴. N'oublions pas l'étude d'Estrade, cherchant à couvrir toute l'île.
- 29 Le sens de la possession, en relation primordiale avec le politique, est en fait parfois contestataire – « L'indépendance a créé une crise dans les relations entre le pouvoir et les villageois et cette crise trouve dans le *tromba* sa traduction » (p. 117) – et parfois légitimant. On ne perçoit pas nettement si le phénomène était latent et si la crise de l'indépendance l'a porté au premier plan, ou s'il est récent. « L'origine du *tromba* doit être recherchée en pays sakalava » (note p. 95). De fait, elle peut être un rouage de très haut niveau dans les rituels monarchiques de l'Ouest. La possession par les ancêtres royaux existait en fait en Menabe bien avant la conquête de celui-ci par les Merina. Habilement, ceux-ci, sans supprimer ce culte légitimant des autorités, l'avaient placé sous leur « protection » et organisaient eux-mêmes sa célébration au XIX^e siècle. Le *tromba* avait d'abord permis aux migrants betsimisaraka de l'entre-deux-guerres l'intégration à la société sakalava du Nord-Ouest et autorisé leur accès à la terre²⁵. Il ne semble devenu un culte populaire et contestataire qu'après leur retour au pays. Des lectures trop généralisantes étendront le versant contestataire, seul présent dans le livre, à toute l'île. Il faut s'en tenir à mon avis à l'ambivalence du phénomène et à la possibilité de subjectivation (deuxième dimension bien vue par Althabe) qu'elle permet aux dominés, aux descendants d'anciens esclaves. La possession est un analyseur social capital.
- 30 Dans une république où l'on s'efforçait à la « bonne gouvernance », comme diraient aujourd'hui les experts recyclant la coopération, ces analyses étaient très gênantes. Le lecteur y découvrirait l'envers du décor dans une succession de scènes dont on lui livrait le sens sur un mode démystificateur, accédant à une dramatisation de la vie paysanne que rien ne laissait attendre dans les bilans autosatisfaits des autorités ou de la presse du pouvoir. Althabe renforce en nous la conviction d'une aventure unique. « Nous voyons alors que l'agent extérieur est aveugle, ne sachant même pas quel sens prend, dans l'univers villageois, sa propre action ». Pareille dramatisation de la situation d'enquête n'existe absolument pas chez Condominas, Dez ou Bloch. L'enjeu devient celui d'une « effraction » dans un « intérieur » que les dispositifs villageois visent à protéger de « l'extérieur » (Raison-Jourde, 1994).
- 31 Cette dramatisation mettait d'autres chercheurs en mouvement sans leur donner pour autant les clefs d'accès aux « dessous » du terrain qu'on pourrait résumer caricaturalement en disant que les ruraux étaient censés être « contre ». Entre autres contre les chercheurs, vus comme émissaires de l'État, liés aux forces de l'ordre, contre le nouveau pouvoir malgache, etc... « Si vous ne voyez pas que les gens sont contre, vous ne voyez pas », disait-il. À ce jeu, les chercheurs malgaches, citoyens, bourgeois en puissance, n'étaient à ses yeux nullement avantagés. « Sur le terrain, je ne sais pas quoi chercher »

disait l'un d'entre eux, sociologue lui aussi, découragé, en rentrant précisément du nord de Tamatave. Une chercheuse française issue d'un milieu rural et qui avait vécu cette plongée avec aisance et plaisir²⁶ comme un retour à ses racines, se trouva complètement paralysée par la représentation d'un paysannat impénétrable, par la sophistication des méthodes d'approche. Elle le dit à Althabe. Et lui, provocateur : « Ah mais tu travailles dans l'Ouest, chez des collaborateurs ! » Quant à moi, j'étais sauvée de ces dilemmes par l'histoire du XIX^e siècle, sur laquelle je travaillais. Je trouvais passionnant et souvent pertinent pour moi ce qu'il avait à dire, de même que mon mari, géographe. Inversement, il était peu concerné par nos disciplines, lentes à construire. Hors 1947, il ne voyait pas l'intérêt d'investir en histoire.

La légende d'Althabe, innovateur déroutant

- 32 Les conséquences de ces exigences, sur lesquelles ses enquêteurs en rajoutaient à leur tour, étaient déchiffrables dans les interrogations de ceux qui étaient en quête de méthode dans trois milieux : l'université, où le choix fait par J. Poirier de payer ses enquêteurs au questionnaire rempli était très critiqué chez les chercheurs étrangers (M. Bloch travailla sur le nord de l'Imerina de 1964 à 1966 ; S. Kus et C. Kottak vinrent ensuite) et à l'ORSTOM même. Les confrères étrangers, britanniques ou américains, estimaient qu'une pratique familière de la langue était une des pierres de touche pour un « solide terrain », et maniaient d'autant plus rapidement le malgache que personne ne connaissait l'usage de l'anglais ou de l'allemand comme langue véhiculaire. Seul l'Institut Goethe offrait à l'époque, dans la capitale, un apprentissage du malgache. Les chercheurs s'aidaient de cours particuliers ou s'appuyaient sur les enquêteurs, au point de maîtriser mieux l'écrit que l'oral. C'était, je pense, le cas d'Althabe, comme ce fut le mien. Les anthropologues étrangers cherchaient, selon une « feuille de route » plus classique, à établir des rapports avec une famille d'élection qui les adopterait, où une femme remplirait le rôle de mère de substitution, initierait au faire, au dire, protégerait, négocierait pour eux... L'investissement long et personnel du chercheur, aidé essentiellement sur des problèmes de langue, ne jouait-il pas dans la qualité des résultats ? Gérard surprenait encore sur ce point en alternant, sur le terrain, comme une forme d'hygiène mentale, Platon, Poulantzas ou Althusser et le bilan qu'il dressait des « événements » du jour, ou ses anticipations du lendemain avec les enquêteurs. Comment, avec la position distanciée, laisser aux enquêteurs une pareille liberté²⁷ ?
- 33 Ses enquêteurs, plus âgés et plus expérimentés que les autres, faisaient un « discours de la méthode » à ceux de la géographie, ou en influençaient d'autres dans leur propre discipline, durcissant les lignes de ce qui était plutôt à l'origine un discours critique sur ce qu'il faut éviter de faire²⁸. On se demandait aussi pourquoi, si la part des collaborateurs malgaches était importante dans le travail de terrain, elle n'avait pas été clairement explicitée dans le livre.
- 34 Cet ensemble de traits accréditait l'hypothèse d'une reconduction générale, à l'ORSTOM, de rapports néocoloniaux où le chercheur faisait faire sa recherche autant qu'il la faisait, alors que l'université aurait pu s'attirer toutes ces critiques elle aussi. Pertinentes ou non, ces interrogations doivent surtout être rapportées au statut extrêmement favorisé des chercheurs français, très supérieur à celui des premiers chercheurs malgaches, au poids politique de l'ORSTOM, à son capital en documentation, son parc de voitures pour la brousse. Il est exact aussi que tout arrivant se voyait attribuer la possibilité d'utiliser un

ou deux enquêteurs-traducteurs. L'honneur professionnel de ces derniers consistait à introduire, servir de médiateur, traduire. Ils persévéraient dans leur être ! Quand le système fut cassé, en 1972 (et les fichiers pillés !), ils souffrirent de se voir remisés comme inutiles.

- 35 Je crois pour ma part qu'Althabe, aux prises avec cette situation invraisemblable, y répondit par le choix d'être, à travers les réunions de petits groupes malgaches, les articles de presse, un « chercheur engagé ». Ceci impliquait d'assez longs temps de présence dans la capitale et lui donnait une perception très vive de la « cécité » de la haute administration face aux problèmes paysans. Je ne peux développer ce thème, qui m'éloignerait du livre. Il perçut là, d'autre part, une possibilité d'exploration paradoxale, non généralisable²⁹. Elle tenait à sa vaste culture sous-jacente. Psychologue, il était, même s'il s'en défendait, intéressé par la psychanalyse et ses diverses modalités en pleine effervescence. Ses deux exigences : inclusion de l'observateur dans l'événement, paroles mises en situation, permettent un rapprochement avec l'analyse, où la personne affronte par la parole des micro-événements, des incidents anciens, très perturbants, s'efforçant de restituer gestes et paroles des acteurs impliqués. De même que les paysans de Fetraomby vis-à-vis du *vazaha*, la personne fait jouer à l'analyste de multiples rôles successifs sous forme projective. La démarche d'enquête portera justement sur la compréhension et la maîtrise de ces variations (p. 306). Comme dans l'analyse, le temps est facteur d'évolution en ce qui concerne le personnage de l'Européen, qui terrifie dans un premier temps.

Lentement, l'observateur européen et ses collaborateurs sont perçus comme les acteurs réels de la construction imaginaire et les terreurs qui accompagnent cette nouvelle forme d'existence sont signées, elles aussi, du travail³⁰ qui fait de nous les personnages à travers lesquels se revit la situation coloniale (p. 308).

- 36 L'idée est suggérée d'un abandon de la maîtrise (« manipulés sans le savoir dans un tel jeu, vedettes involontaires de cette reconstruction », est-il écrit). Mais un abandon sans cesse repris en main !
- 37 Dans la période parisienne où il passa de longs mois sur l'écriture des « Betsimisaraka »³¹, il suivit le séminaire de Lacan. Il fit de ces quelques séances, au retour à Tananarive, des évocations révélant écoute passionnée et volonté de distanciation... par le mime. Dans le même temps, son ami Lourau travaillait sur l'analyse institutionnelle (1970) et campait « l'institution comme instance imaginaire », la dimension inconsciente de l'institution. Il appliquait l'analyse à l'institution psychiatrique, mais la transposition pouvait être faite à l'institution-ORSTOM et à son personnel administratif aussi bien qu'à l'État et au sien. Quant à l'État malgache, le livre menait une remarquable exploration des fantasmes de ses administrés³².

La position de l'enquêteur

- 38 Proche de l'analyse institutionnelle, le dispositif althabien pose cependant un problème : son statut d'analyste isolé n'autorise pas de contre-regard d'un des partenaires. Il reste maître du jeu et ne s'interroge pas sur la position et le regard de ses enquêteurs. Il présente leur position propre fondue avec la sienne dans le seul passage, en fin de livre (p. 306, note 1), où il les évoque sous le vocable unique de l'« observateur » : « ce mot désigne une équipe composée d'un Européen et de un ou deux collaborateurs malgaches ».

- 39 Ce dédoublement sous une appellation « générique » est-il plausible ? Il suppose une transparence de leurs conduites, une égale motivation pour entrer dans son dispositif sophistiqué. Son principal aide, Jean-Christophe, est merina. Par fierté nationaliste³³, il construit une vision idéalisée de la culture malgache à l'attention des chercheurs *vazaha*. Au fil des séances de travail, Althabe est amené à déconstruire cette vision, imprimant son questionnement de maître scientifique. Ainsi s'élabore, sous le regard *betsimisaraka*, une chaîne de pouvoir équivalente de celle que nous donne à lire le livre. On reconnaîtrait volontiers dans le chercheur, d'autant qu'il ménage sa distance, ce médiateur séparé, dans le rapport avec lequel ses collaborateurs puisent une « autorité déléguée » précaire, mais face auquel ils restent toujours « étrangers » même s'ils assument publiquement avec lui une relation égalitaire.
- 40 On voit par là comment la fonction postcoloniale de l'enquêteur, même manipulée et subvertie, est elle-même intenable. Si les projections fantasmatiques des ruraux sur le chercheur se font d'autant plus librement que, comme tout pouvoir d'en haut, il s'absente, nous ne savons rien de celles sur les collaborateurs. Les autorités merina ont durement asservi les *Betsimisaraka* au début du XIX^e siècle. Avec 1947, les ressentiments seront accrus contre les Merina, accusés d'avoir manipulé les « côtiers », les poussant à l'action violente sans y passer eux-mêmes³⁴. Dans les débuts du terrain, et quelle que soit l'expérience d'autres zones de Madagascar et l'ouverture d'esprit réelle des enquêteurs³⁵, la question des affects liés à ce passif méritait d'être posée. Si les enquêteurs sont placés dans la catégorie de l'étranger, comme le sont les commerçants (merina) du bourg, que résulte-t-il pour l'enquête de ce contexte inter-ethnique³⁶ ?
- 41 L'imaginaire politique propre à Althabe n'était analysé par aucun partenaire institutionnel, et Jean-Christophe, sans expérience des milieux étudiants ou des intellectuels de ce temps, avait peu de chance de le saisir. Je le crois assez semblable à ceux des coopérants français arrivés au milieu des années soixante. Rejet d'une France pétainiste qui, en dehors de deux minorités, collaboratrice ou résistante, a constitué elle aussi une « communauté d'asservis ». Les mots « collaboration », « résistance » se retrouvent dans sa bouche, transférés à Madagascar. D'autre part, le terrain est contemporain de la fin de la guerre d'Algérie³⁷. Les métropolitains ignorent tout de la sociologie algérienne et font des projections idéalisantes sur le FLN. De nombreux jeunes arrivés en coopération à Madagascar voient en 1947 le même type de guerre. Ils pensent d'emblée, de manière fusionnelle, que leur entourage malgache, leurs enquêteurs, pensent comme eux.
- 42 Des amis sociologues, ayant suivi les péripéties d'enquête sur le troisième terrain malgache, situé sur les Hautes Terres à Manjakandriana, à 40 kilomètres à l'est de Tananarive, pensaient pouvoir expliquer son interruption par le fait qu'en 1971 les enquêteurs s'étaient plaint d'avoir « fait le travail » (sic) et de n'avoir pas eu leur place dans le livre. Althabe leur proposa aussitôt de mener un travail autonome sur un village de la zone. Ils ne surent pas « quoi chercher » et le firent savoir par un intermédiaire. L'Imerina différait de l'Est non seulement dans le rapport à l'argent, l'intense christianisation et le fonctionnariat merina, hérité d'un État précolonial fort, mais, de plus, l'enquête déplaçait les collaborateurs dans leur espace social et les méthodes utilisées sur la côte Est les plaçaient ici dans des contradictions impossibles. Ils se rebellèrent. Les choses en restèrent là³⁸. Althabe, investissant son énergie sur les HLM de Nantes, suivit de loin en loin l'évolution de Madagascar après 1972. Un brillant marin *betsimisaraka* fut plébiscité au pouvoir en 1975, les étudiants du MFM (Parti pour le

pouvoir prolétarien) ou du MONIMA (Madagascar aux Malgaches), vers lesquels il avait rediffusé ses analyses quatre ou cinq ans plus tôt, militèrent en ville, en direction des descendants d'esclaves. Althabe le disait, non sans une sourde ironie : ils s'étaient auparavant, en 1972, cassé les dents sur les campagnes.

Regards croisés sur les Betsimisaraka

- 43 Souvent cité, le livre fut à la fois incontournable et peu discuté. Je voudrais dans cette dernière partie indiquer sommairement les affinités ou divergences d'autres chercheurs ayant, depuis 1970, abordé le cas betsimisaraka, puis les questions que me pose le texte en tant qu'historienne.

Le partage spatial entre culture obligée du café et riz des ancêtres

- 44 Les pages sur la culture du café sont considérées avec quelque scepticisme par J. Fremigacci, spécialiste d'histoire économique de la colonisation³⁹, qui évoque une « galéjade de la contrainte ». De même qu'au Tanganyika ou dans la Côte-d'Ivoire des années 1935-40, la culture du café avait séduit très rapidement les Betsimisaraka dans la mesure où 1 kg de café permettait l'achat de 8 kg de riz et valait au paysan de base, dit « paysan à 50 kg », l'obtention d'une prime permettant d'acquitter l'impôt de capitation sans se salarier chez les colons. D'où les récriminations de ces derniers ! Par contre, il estime possible que la question du café ait pesé lourd en 1947 dans les récriminations des jeunes contre les aînés, qui s'étaient ainsi constitués, sans en rien dire, un discret pactole et se le gardaient. Aux reproches des jeunes : « Vous vous êtes comportés en esclaves des *vazaha* en cultivant ainsi pour eux », les vieux de répondre : « Nous n'y pouvons rien, on nous y a forcés ». Version qui leur sauvait la face. Il ne restait peut-être alors aux jeunes, passé 1947, que le choix de la résistance passive (cultiver juste assez pour l'impôt) ou du retrait individuel (défricher pour planter des bananiers dont ils acheminaient les régimes par radeau vers le lointain marché). Quant au café, on assisterait donc à une régression, une conduite vue comme « anti-économique » par les tenants de la socio-économie, puisque la somme versée pour l'impôt de capitation s'additionnant aux quotes-parts versées pour de multiples cérémonies lignagères, il ne restait plus rien pour s'équiper. Mais, outre les tensions non résolues entre jeunes et vieux, existait le problème de l'âge des plantations caféières. Elles étaient non seulement de faible rapport mais très difficiles à rénover. On semblait se soucier peu de cela en agronomie de l'époque.
- 45 Cette question rebondit avec la distinction tranchée entre les collines, où l'on fait du riz de brûlis selon les pratiques immémoriales des ancêtres⁴⁰, et les zones où l'on fait du café. Sur les premières :
- Il est impossible de porter des vêtements d'origine ou de coupe européenne ; la maison est une petite case en roseaux et bambous [pas de tôle]... assiettes et verres sont laissés au village ; on ne mange qu'avec des godets confectionnés en feuilles de bananier ; aucun élément de l'alimentation n'a une origine étrangère (p. 73).
- 46 Althabe note la gêne extrême d'une famille déjà vue au village et qu'il va visiter dans ce site. Il dit son impression d'avoir « pénétré dans un sanctuaire » (*ibid.*), éveillant au passage chez ceux qui ont fait la même expérience des souvenirs privilégiés : intimité avec la nature des enfants protégeant contre les oiseaux le riz presque mûr, simplicité absolue, silence. Mais la gêne des gens ne vient-elle pas surtout de ce que le *tavy* était très

sévèrement réglementé par l'administration (à laquelle on pensait Althabe lié) et souvent étendu clandestinement hors limites ?

- 47 L'*akanjobe*, tunique de raphia ou de jonc tissée maison, était le vêtement de travail. La rabane, à laquelle on revint après 1940, lors du blocus naval de l'île, favorisait la gale, fondait en temps de pluie, d'où un nombre record de pneumonies sur la côte Est. Le vêtement européen de seconde main était, lui, très recherché : veste, pantalon ou short. Un des attraits des meetings électoraux du MDRM n'était-il pas qu'on y distribuait du coton apporté par rouleaux ? Dans les années soixante, les cotonnades étaient présentes sur tous les marchés. Au tout début des années soixante-dix, Ph. Beaujard, jeune agronome intime du pays tanala, plus archaïque que la zone betsimisaraka, relève le port du *sadika* (pagne), de l'*akanjobe*, comme des chemises et pantalons usagés, sur l'ensemble des terres de culture (*tavy* et *caféeraies*). Déjà un certain doute s'était insinué au sujet de ce partage symbolique avec le travail de géographie de G. Dandoy sur un terroir de la région de Vavatenina. Sur des espaces beaucoup plus densément peuplés, les *tavy* étaient, après la culture du riz, plantés en manioc, reconvertis en bananeraies. Après 1972, on put voir sur des diapositives projetées par une géographe malgache des vêtements occidentaux, de la vaisselle émaillée de Hong Kong sur le *tavy*. Selon Ph. Beaujard, l'usage de feuilles servant d'assiettes et de gobelets se limite aux rituels de mise en culture du *tavy* (où on s'adresse aux esprits de la forêt) ou au rituel d'aspersion... des *caféiers* (on s'adresse alors aux ancêtres).
- 48 J'avance du coup une hypothèse. Se sentant un intrus sur le *tavy*, Althabe ne l'a perçu que grâce aux informateurs et à l'enquêteur. Si l'on reformule l'opposition *caféeraie/tavy* en celle de village/terrains de culture, on peut retrouver chez Beaujard des réflexions voisines.
- Le paysan abandonne souvent, en quittant le village, ses habits occidentalisés ; torse nu et vêtu seulement d'un pagne (*sadika*), il retrouve le mode de vie des pères, il s'y sent libre. Plus qu'un mode de production, le *tavy* est un retour mythique au « temps des ancêtres », une tentative de fuite qui apparaît comme un « pseudo-traditionalisme » de dissidence (Beaujard, 1983).
- 49 Il est plausible que ce retour au temps et aux gestes des ancêtres, sensible lors du rituel de mise en culture du *tavy*, ait enchanté, au sens fort du terme, Jean-Christophe, tenté d'étendre ce bref moment à la vie sur le *tavy* en général et de négliger les cérémonies aux ancêtres sur les *caféeraies*. Dans l'ensemble des terres de culture, le livre oppose dès lors *tavy* et *caféeraie*, culture ancestrale/travail forcé colonial. Le mode de vie sur le *tavy* est décrit « à tort », selon Beaujard, comme ancestral. Le travail y était jadis collectif ; il permet désormais un repli de la famille conjugale à distance de la communauté villageoise, de l'État et des commerçants.
- 50 En avançant ces éléments nouveaux, je n'entends pas infirmer le jeu des oppositions de valeurs mis en lumière. Ce jeu est celui de catégories symboliques que l'on retrouve ailleurs dans l'île. Ainsi dans les chants et discours du *hira gasy*, spectacle populaire merina, l'opposition entre *fomba gasy* et *fomba vazaha* (coutumes malgaches et *vazaha*) et le rejet affiché du mélange (d'habits), qui rend « bâtard ». Mais ces catégories sont ici essentialisées au point de paraître gouverner de manière absolue le réel (terre, nourriture, etc.). Un mode de penser malgache très répandu au lendemain de 1972.
- 51 Des observations convergentes ont été apportées dans un article de J. Cole et K. Middleton (2001). L'hypothèse d'une coupure traversant toutes les activités et catégories de pensée et les opposant comme relevant soit de l'autochtonie, soit de l'étranger, s'y trouve

affrontée à une autre lecture. Les caféiers apparaissent ici plantés sur des tombes betsimisaraka comme un mémorial des relations privilégiées que l'ancêtre entretint avec eux. Ici, c'est la dichotomie ancestral/étranger qui est mise en cause.

La catégorie de l'étranger

- 52 Avec l'opposition entre la catégorie des étrangers (*vazaha*, mais est-ce le seul terme utilisé localement ?) et celle de « communauté des asservis », nous abordons un élément déroutant pour les historiens. Rappelons d'abord que, parmi ceux-ci, la prise en compte de l'intérêt du « terrain » des anthropologues, à base monographique s'est manifestée dans le courant de la « micro-histoire ». On trouvera chez ses tenants des procédures familières à Althabe. Éviter de partir du général, partir du bas, reconstituer au fur et à mesure des besoins les contextes nécessaires à la compréhension des comportements. G. Lévi (1989) utilise cette micro-société pour faire apparaître les stratégies développées par les différents acteurs en fonction de leurs positions sociales, ressources, liens religieux, etc. Concurrences, solidarités, alliances sont détectées. On étudie en termes de stratégie sociale la trajectoire des individus qui ont réussi. On cherche les points communs des gens ou familles en échec. Le tout dans un espace reconstitué des possibles. Or ici, une fois opérée la coupure entre autochtones (égaux dans l'asservissement) et « étrangers », tout est dit. Je plaide en historienne pour que soit prise en compte la diversité des situations et des gens, comme on le ferait en micro-histoire. L'homogénéité assignée à cette dernière ne prend de sens que dans le face-à-face avec le *fanjakana*. Elle s'efface dès que les gens sont entre eux. Les têtes de lignage sont incarnées par des anciens dont la parole fait autorité. Chacun est un porteur de mémoire, avec des dissonances probables dont nous ne saurons rien, bien qu'elles n'aient pas manqué d'être enregistrées par les enquêteurs. Les notables qui ont parlé sont à la fois des voix autorisées à l'intérieur, et peut-être même des porte-parole et des individus pesant sur les décisions du *fanjakana* à l'extérieur (souvent d'ailleurs dans leur propre intérêt). Des descendants d'esclaves subissent toujours l'infériorisation que leur vaut leur origine, marquée au point que le président Tsiranana obtint en 1965 la célébration, au village funéraire de Vohipatsy, chez les Betsimisaraka du Nord, d'un rite de purification collectif⁴¹.
- 53 Dans la catégorie quasi infamante d'étranger, nous trouvons tous ceux qui sont engagés dans une activité les ouvrant vers l'extérieur, branchés de ce fait sur des courants (bien modestes) de circulation monétaire, jouant le rôle de médiateurs culturels⁴². Instituteurs disposant d'une pétrolette et s'« échappant » jusqu'à Anivorano pour causer avec des collègues, commerçant créole ou merina marié à une Betsimisaraka et inséré dans la catégorie ancienne, bien connue mais non mentionnée ici, de Merina *valovontaka*⁴³, c'est-à-dire enraciné. Jusqu'à quel point peut-on les dire globalement étrangers ? Certes, ils sont qualifiés ainsi, mais n'est-ce pas pour répondre aux questions d'un *vazaha* ? Et surtout aux questions d'un Merina, à qui le terme signifie la distance, sinon l'extériorité. Les personnages ainsi rassemblés, outre une petite aisance, sont tous sur une marge de nature ambiguë. Les Métis, précieux au quotidien mais susceptibles d'être rejetés, voire supprimés, dans un conflit dur comme 1947 ; les gens ayant des parents en ville, des enfants au collège à Tamatave ; l'instituteur (*Ramose*, Monsieur, respecté pour son savoir) à qui on confie des secrets de famille, le désir de voir un enfant faire des études, etc.
- 54 Les catégories ne sont-elles pas en fin de compte plus poreuses, les identités plus labiles et modelables, en fonction des circonstances, que dans le livre, où ce qui est retenu comme pertinent est l'opposition de groupe à groupe ? N'est-ce pas le système d'analyse

choisi (avec son jeu structural d'oppositions) qui accentue la représentation de la communauté villageoise comme isolat ? Ainsi évoquée, n'est-elle pas aussi fallacieuse (parce que réifiée) que le *fokonolona*, dont l'image fut reconstruite, après 1947 précisément, par le pasteur Ranaivo ou par un utopiste réactionnaire comme Ramasindraibe ?

- 55 C'est la posture que prend la population pour les enquêteurs et le *vazaha*, et dans le temps du face-à-face, qui me paraît avoir été très bien analysée par Althabe, passionné de la formalité des pratiques. Mais pourquoi cela empêcherait-il de s'interroger sur la trajectoire de ces mutants potentiels, sur lesquels semble peser le stigmate d'être un peu moins pauvres, un peu mieux insérés dans l'échange monétaire ? Les ségréger ainsi dans la catégorie, à connotation très négative, de *vazaha*, sobriquet commode, c'est supposer que le rural betsimisaraka s'en tient à des réactions de rejet vis-à-vis de tout ce qui n'est pas la stricte autochtonie, c'est lui prêter une volonté d'indifférenciation impliquant un contrôle social quasi totalitaire, que le cours de l'histoire après 1974 démentira⁴⁴.
- 56 La méfiance, supposée dans ce contexte, à l'égard de la ville rend énigmatiques les données de la thèse de S. Randrianja, qui met en lumière, dès 1936, une intense activité politique à une dizaine de kilomètres de Fetraomby, autour de la gare d'Anivorano où passe le chemin de fer reliant Tamatave à Tananarive⁴⁵. Tous les bourgs proches (dont probablement Fetraomby) fournissaient des manœuvres pour ce gros dépôt de matériel ferroviaire. Le parti communiste malgache fit dans les alentours d'Anivorano, à Ambananidilana, 324 recrues en 1937. Ils résidaient dans 41 villages et hameaux, étaient organisés en 41 cellules comptant nombre d'agriculteurs et quatre chefs de village. Fetraomby a pu bénéficier alors de rentrées d'argent et voir circuler des propagandistes provoquant des adhésions.
- 57 S'organiser dans le cadre d'un parti dix ans avant le MDRM, c'est une surprise qui ne laisse pas d'interroger⁴⁶ ! Revenant sur la situation politique de l'île après la chute de la Première République, dans la phase d'intense politisation qui suit, Althabe, qui intervient avec beaucoup d'intérêt dans le jury de HDR de S. Randrianja, n'en note pas moins dans son rapport : le monde rural « est resté en extériorité avec le champ politique dessiné par ces partis (y compris ceux d'opposition). Il en est l'altérité qui reste jusqu'ici indépassable ». Et donc, en dépit de 1937, 1947, 1971-72, il les voit « inscrits dans cette extériorité fondamentale ». Ces propos ont pour S. Randrianja, qui s'efforce précisément de montrer l'inverse, quelque chose d'étonnant. Par phases au moins, les métropoles régionales sont des relais importants, ainsi que les stations de chemin de fer, qui permettent la circulation des journaux, et les liens entre villes et campagnes sont nombreux et agissants, à l'opposé de ce qui est d'emblée inscrit dans les structures de l'ouvrage⁴⁷.

École, paroisse : des organes étrangers ?

- 58 Comme les partis politiques, école et église sont d'emblée considérées comme extérieures à l'autochtonie, liées au système colonial. L'école est cette institution qui, faisant « passer l'eau » à l'enfant qui réussit, c'est-à-dire l'installant sur l'autre rive, le coupe des siens. On sait combien en France l'école primaire a eu le même effet de déracinement social et culturel, mais aussi de promotion d'individus qui, devenus souvent eux-mêmes instituteurs, ont fait monter derrière eux un terroir, une région. Or, sur le terrain malgache, la force du désir d'école n'a pas cessé de s'exprimer de la Première à la

Deuxième République, au fil d'événements dont le 13 mai 1972, où la jeunesse scolarisée assume un rôle de leader. Après 1972, les parents, unis par des *dina* (conventions qu'ils élaborent), construiront un peu partout, sur les côtes longtemps sous-équipées, des murs de brique, un toit de tôle, demandant en contrepartie à l'État l'instituteur promis dans ces conditions et qui leur sera rarement fourni. Il y a donc là, me semble-t-il, quelque chose de plus ambigu que ce qui est dit⁴⁸, et il en est de même pour les pratiques chrétiennes.

- 59 Althabe écrit à propos des paroisses catholique, protestante et anglicane : « les maîtres étrangers, leurs agents locaux, ne pouvaient conserver leur domination qu'en étant insérés dans une communauté qu'ils partageaient avec les villageois, cette communauté devait être conservatrice de leur pouvoir, ce fut la paroisse chrétienne et la subordination partagée au dieu européen » (p. 244). Désormais, « la perpétuation de la paroisse dans la période contemporaine n'a plus de justification aux yeux des villageois » (p. 245). « Les Européens partis, leurs dieux doivent partir aussi » (p. 117). Restent uniquement fonctionnaires, notables et quelques villageois.
- 60 Or l'identité des paroisses est complexe, du fait que chacune s'inscrit dans un jeu d'oppositions précoloniales⁴⁹. Althabe part d'une définition du christianisme comme un choix de conscience personnel, l'adhésion reliant la personne à Dieu (p. 109). Or, chez les Betsimisaraka, dit-il, le christianisme « a été un cadre à l'expression cérémonielle nécessaire à l'asservissement aux maîtres européens » (p. 109). Le choix de conscience personnel nous échappe, certes ; mais si le christianisme, dans ses différentes versions locales, était aussi et surtout affirmation identitaire d'appartenance à une communauté, à ses *fomba* ou traditions ? La désaffection qui coïnciderait avec l'indépendance ne laisse pas de trace dans les statistiques religieuses, sur les registres d'églises. Plus globalement, l'ancienneté de la christianisation sur les Hautes Terres et même en pays betsimisaraka a permis une indigénisation, à l'initiative de ses récepteurs. Ainsi la fête des morts, célébrée par tous le jour de la Toussaint des catholiques et adoptée en tant que fête des ancêtres, amène nettoyage des tombes, dépôt de bougies, cigarettes et rhum achetés chez le Chinois, chants de cantiques à genoux. Cole et Middleton vont jusqu'à écrire : « By offering their ancestors goods and practices which are emblematic of Europeans, they symbolically constitute their ancestors as *vazaha* ». Je trouve plus adéquate la formulation qui suit : « *Their ancestors are like vazaha because they too enjoy and have the power to command nice things* » (op. cit. : 20).
- 61 Christianisme indocile, comme dirait Achille Mbembe, incluant des échanges avec les cultes ancestraux, avec les cultes d'ancêtres royaux, induisant, même si cela ne se pratique pas en plein jour, des appartenances parallèles. Tous phénomènes qui témoignent de souplesse et de capacité d'ingestion. Or, le camp du christianisme est ici celui des occupants, des puissants, de l'Occident⁵⁰. Un mode de pratique itinérant, œuvrant à la marge des paroisses protestantes et très bien implanté sur la côte Est, le mouvement de « réveil » du Fifohazana, n'est pas traité alors que ces femmes prédicatrices et prophétesses exorcisent le *tromba*.
- 62 La présentation des mutants que sont les commerçants et artisans des institutions ouvrant sur l'au-delà du village, elles aussi génératrices de mutation, comme l'école et la paroisse, est si négative, le rejet par les paysans est si brutalement affirmé par « l'observateur » que la catégorie de « l'étranger » verrouille le texte. Je ne m'étendrai pas sur le « mimétisme » résumant le jeu des représentants du pouvoir d'en haut⁵¹, mais je dirai qu'il est aussi impliqué dans ce verrouillage.

- 63 Dès lors, pour les historiens, gens de la durée et du mouvement, interrogeant les signes de changement, des mutations dans le temps, comment traiter de l'immobilité ? L'ouvrage nous livre un instantané, celui du temps d'enquête au milieu des années soixante. Ce que pointe le chercheur engagé est la déception par les autorités nouvelles, malgaches (et même « côtières » au niveau ministériel), de l'attente des gens au tournant de l'indépendance en 1960. Mais qu'attendaient-ils ? L'imagination, les projections sur le futur font aussi partie de l'histoire. Si les schémas politiques, si les partis et leur personnel local sont étrangers au monde paysan, comment s'est structurée l'attente ?
- 64 Le livre n'entend répondre à aucune de ces questions sur l'avenir mais il ouvre la voie à quelques hypothèses sur le passé proche. Nous avons constaté que l'île passait de périodes d'apathie et de quasi-aphasie à des réveils imprévisibles, mettant en mouvement des masses de gens « ordinaires ». Althabe en appelle fréquemment à 1947 mais il s'attache peu aux détails de la répression, sorte de re-colonisation qui a fossilisé la société jusqu'au réveil politique de 1956, lié à la loi-cadre de Defferre.
- 65 Une lecture historique perçoit, sous-jacente, une problématique de la mémoire, de l'occultation et de ses effets pathologiques, qu'il suggère sans s'y engager, car il ne se laisse pas divertir du politique. Or nous possédons sur ces thèmes en pays betsimisaraka l'ouvrage d'anthropologie de J. Cole : *Forget Colonialism ! Sacrifice and the Art of Memory in Madagascar* (2001). Son travail de terrain a été fait vingt-cinq ans après celui d'Althabe. Dans l'intervalle, la Première République a chu et la Deuxième, avec à sa tête un président betsimisaraka au langage marxisant et tiers-mondiste, a perdu la rue lors des grandioses manifestations de la capitale et s'apprête à perdre les élections en 1991. Or ces élections, qui devraient être particulièrement motivantes pour des ruraux très délaissés par le régime, sont source de terreur. Le traumatisme qui a affecté les Betsimisaraka en 1947 réapparaît soudain avec des conséquences psychologiques dramatiques⁵². Cantonné pendant plus de quarante ans par les contournements de la parole, il revient en force du fait que la situation d'en haut met les gens devant des choix qu'ils ont déjà dû faire alors pour la première fois. Le vote a déclenché en 1947 un engrenage dont ils ont été victimes⁵³. Posséder une carte du MDRM, parti nationaliste certes, mais légal, devint suffisant pour être arrêté et condamné.
- 66 En somme, ne pourrait-on suggérer qu'Althabe travaille dans la période de refoulement organisé dans les mémoires, exigé par le pouvoir, et que J. Cole fait face au surgissement de ce refoulé⁵⁴ ? Mais alors, j'y reviens, comment passe-t-on de phases d'inertie, où les habitants se bornent à mettre en scène de manière caricaturale un « théâtre de la soumission » à des seuils d'intense activité politique, de mutation accélérée des comportements économiques ? Ces problèmes, Althabe les lègue aux historiens.
- 67 S'il y a alternance entre inertie et mobilisation, le livre serait un instantané fixant le temps où la mémoire est bloquée, le choc occulté. L'enracinement mémoriel dans le temps se réduit à deux pages sur 1947, car Althabe, comme toujours, ne retient du contexte que ce qu'il juge nécessaire à la clarté de son exposé. Sur 1947, vingt ans plus tard, ses enquêteurs obtiennent une restitution fidèle des événements locaux, à ceci près que l'importance des combats, le nombre des morts sont très amplifiés⁵⁵. De ces éléments, il fait le fond de tableau de son étude, mais on remarquera que soulèvement et répression ne prêtent à aucune restitution du dire des acteurs, de leurs silences, de la souffrance de dire, des lacunes, de l'identité de ceux qui acceptent de parler et de ceux qui se taisent. La fonction de témoin, de relais, est gommée ; il n'y a aucun « je » dans le livre, même à ce propos. Le centrage sur le face-à-face entre villageois et gens du *fanjakana* et son

objectivation nous détournent de ces histoires de vie qui font la richesse de travaux récents comme ceux de B. Jewsiewicki ou d'E. M'bokolo à propos des guerres du Congo. Nous ne savons pas comment les enquêteurs ont procédé (par enregistrement individuel ou de groupe ?) pour revenir sur 1947, quels blocs de passé ils estiment avoir été contournés, quels chocs ils ont enregistrés⁵⁶. Le livre est écrit avant ce que A. Touraine appellera, en 1984, « le retour de l'acteur ».

- 68 Mais revenons à l'œuvre en son temps. Oui, le choc fut considérable, cette théorisation d'une des versions tropicales de l'aliénation fascina et mobilisa la jeunesse de la capitale qui, merina à 90%, ne connaissait rien aux profondeurs de la côte. Elle incrimina, comme nous tous, l'insurrection (avec sa dimension interne de combat des jeunes contre les anciens), la répression, mais surtout elle y retrouva sa déception citadine face à l'évolution de la Première République : oppression administrative, alliance publique avec les étrangers français. Cette alliance avec l'étranger, qui est constitutive du pouvoir monarchique dans l'Ouest, dont proviennent la majorité des ministres et le président, et qui est pratiquée par des groupes nombreux du Sud. Des autorités qui n'ont pas lu et ne liront pas Althabe. Elles auraient probablement été sidérées de lire : « le pouvoir actuel n'a aucune légitimation, il n'existe que dans la mesure de la violence qu'il exerce » (p. 263). Les étudiants, eux, convaincus, feront de l'ouvrage un livre-culte avant de découvrir qu'il pourrait s'instaurer à Madagascar un tout autre degré de violence, dissimulée désormais par une impitoyable censure de l'écrit.

BIBLIOGRAPHIE

- ALTHABE G., 1962. « Problèmes socio-économiques du Nord-Congo », *Cahiers de l'Institut de sciences économique appliquée*, série V, 5(131). Republié, sous le titre « Économie et colonisation » in BAZIN L., SELIM M., *Motifs économiques en anthropologie*. Paris, L'Harmattan, 2001.
- ALTHABE G., 1963. « Étude du chômage à Brazzaville en 1957. Étude psychologique (1^{re} partie) » *Cahiers de l'ORSTOM - Série sciences humaines*, I(4). Paris.
- ALTHABE G., 1965. « Les pygmées Baka de l'Est-Cameroun », *Cahiers d'études africaines*, V (20) : 561-592 (republié in *Anthropologie politique d'une décolonisation*. Paris, L'Harmattan, 2000).
- ALTHABE G., 1966. Communautés villageoises de la côte orientale malgache : Betsimisaraka. Tananarive, ORSTOM.
- ALTHABE G., 1969. Oppression et libération dans l'imaginaire – Les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar. Paris, Maspero.
- ALTHABE G., HERNANDEZ V. A., 2004. « Implication et réflexivité en anthropologie », *Journal des anthropologues*, 98-99 : 15-36.
- BALLARIN M. P., 2000. Les reliques royales à Madagascar, source de légitimation et enjeu de pouvoir. Paris, Karthala.
- BEAUJARD Ph., 1983. Princes et paysans. Les Tanala de l'Ikongo, un espace social du sud-est de Madagascar. Paris, L'Harmattan.

- BOUILLON A., 1981. Madagascar. Le colonisé et son âme. Essai sur le discours psychologique colonial. Paris, L'Harmattan.
- BULLETIN DE LIAISON DES SCIENCES HUMAINES, 1965, n° 2 (L'étude des communautés rurales). Paris, ORSTOM.
- CHAZAN-GILLIG S., 1987. Échanges, pouvoir et représentations : Côte Ouest de Madagascar. Paris, EHESS.
- CHAZAN-GILLIG S., HERNANDEZ V. A., HOURS B., SELIM M., 2004. « Un interlocuteur des mondes contemporains », *Sciences du Sud* (journal de l'IRD), 27 (nov.-déc.).
- COLE J., 2001. Forget Colonialism ! Sacrifice and the Art of Memory in Madagascar. University of California Press.
- COLE J., MIDDLETON K., 2001. « Rethinking Ancestors and Colonial Power in Madagascar », *Africa*, 71(1) : 1-37.
- DUBOIS R., 1978. Essai sur l'existence personnelle et collective à Madagascar. Paris, L'Harmattan.
- FREMIGACCI J., 1985. « Les difficultés d'une politique coloniale : le café de Madagascar à la conquête du marché français (1930-1938) », *Omalý sy Anio*, 21-22 : 277-305.
- FREMIGACCI J., 2002. « Échec de l'insurrection de 1947 et renouveau des antagonismes ethniques à Madagascar », in ARZALIER F., RAISON-JOURDE F. & RANDRIANJA S. (dir.). *La nation malgache au défi de l'ethnicité*. Paris, Karthala : 317-340.
- GENDARME R., 1962. L'économie de Madagascar. Diagnostic et perspective de développement. Paris, Cujas.
- JACQUIER-DUBOURDIEU L., 2002. « Les modes d'intégration de l'étranger dans les sociétés sakalava du Boina : impact des migrations de travail », in RAISON-JOURDE F., RANDRIANJA S. (dir.), *La nation malgache au défi de l'ethnicité*. Paris, Karthala.
- LÉVI G., 1989. *Le pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVII^e siècle* (préface de J. Revel : « L'histoire au ras du sol »). Paris, Gallimard.
- LOURAU R., 1970. *L'analyse institutionnelle*. Paris, Éditions de Minuit.
- OMALÝ SY ANIO, 1995-1996. Cinquantenaire de l'insurrection, 41-44.
- OTTINO P., 1998. *Les champs de l'ancestralité à Madagascar*. Paris, ORSTOM-Karthala : 128-140.
- RAISON-JOURDE F., 1989. « Une rébellion en quête de statut : 1947 à Madagascar », *Revue de la Bibliothèque Nationale*, 34 : 24-32.
- RAISON-JOURDE F., 1994. « La constitution d'une utopie du fokonolona comme mode de gouvernement par le peuple dans les années 1960-1973 », *Omalý sy Anio*, 33-36 : 675-712.
- RAISON-JOURDE F., 1999. « Le soulèvement de Madagascar, bref état des lieux » in RAISON-JOURDE F. & RANDRIANJA S. (dir.), 2002. *La nation malgache au défi de l'ethnicité*. Paris, Karthala.
- RAISON-JOURDE F., 2003. « L'angoisse du prof au moment de la traversée du miroir », in BAQUÈS, BRUTER & TUTIAUX-GUILLOU (dir.), *Pistes didactiques et chemins d'historiens, textes offerts à Henri Moniot*. Paris, L'Harmattan.
- RANDRIANJA S., 1983. Société et luttes anticoloniales à Madagascar. Paris, Karthala.
- SURET-CANALE J. (dir.), *Madagascar 1947, la tragédie oubliée*. Paris, Le temps des cerises.
- TRONCHON J., 1974. *L'insurrection malgache de 1947*. Paris, Maspero.

NOTES

1. Je remercie pour leurs interventions lors d'une présentation publique de ce livre à Tamatave, Solofo Randrianja, Tovo Rakotondrabe et Fulgence Fanony. J'ai bénéficié de la présentation très fidèle et pénétrante qu'en a fait Julien Mallet récemment. Enfin, je remercie pour leurs suggestions, leurs remarques ou leur lecture Philippe Beaujard, Robert Cabanes, Jennifer Cole, Lucile Jacquier-Dubourdieu, Noël Gueunier, Jean-Pierre Raison, Faranirina Rajaonah et Gérard Roy.
2. Office de la recherche scientifique et technique d'Outre-Mer, ancêtre de l'IRD.
3. Voir aussi F. Raison-Jourde (1989, 1999). Voir enfin *Omaly sy Anio* (1995-1996).
4. J'ai tenté de reconstituer ce contexte dans « L'angoisse du prof au moment de la traversée du miroir » (2003).
5. Cinq concernent Madagascar. La sixième est de G. Balandier : *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* et constitue, avec la préface du même auteur, la seule référence susceptible de guider le lecteur quant aux lectures et sources d'inspiration d'Althabe. Tout se passe comme si l'auteur s'autorisait uniquement de lui-même et de son terrain. Balandier précise (p. 7) : « connaissance immédiate des sociétés malgaches », « sociologie en prise directe », refusant les « formalisations en trompe l'œil »... « Démarche proustienne... Observation de longue durée... Phénoménologie critique... Les faits seuls imposent leur domination » (p. 10).
6. Et encore ! Le terme *vazaha*, constamment mobilisé comme catégorie d'analyse, est traduit par « étranger » dans une note (p. 31) beaucoup trop restrictive par rapport à l'étendue sémantique du mot, qui mériterait un traitement plus fin ! Mais dans un autre passage, le terme « étranger » (à la communauté) est rendu par *vahiny*.
7. À Tamatave en 2004, le livre n'était dans aucune bibliothèque (Alliance Française ou université) ni chez aucun collègue. Autres temps ! Paupérisation, mauvais circuits de distribution ou désintérêt ?
8. Alors que l'Ouest ne connut que des incidents urbains mineurs et fut privilégié ensuite par la France dans la « succession » politique, pour son loyalisme, et que les Hautes Terres, restées calmes, subirent une dure répression policière.
9. *L'étude des communautés rurales*. Introduction de G. Balandier. « Problèmes de méthode et de définition » par M. Augé, suivi d'études de cas, *Bulletin de liaison des sciences humaines* (diffusion interne), juillet 1965, n° 2.
10. Les premières images du film *Tabataba* (« Les événements »... [de 1947]) de R. Rajaonarivelo restituent très bien la tournée d'un propagandiste MDRM (Mouvement démocratique de la rénovation malgache) vue d'en bas. Assis par terre, dans une case, il tranche : « Il ne parle pas comme nous » (il est merina), il porte chemise blanche, cravate et veste. Il repart avec le don d'un poulet. Film diffusé par la Médiathèque des Trois Mondes, EdV 102.
11. L'étude sur ce terrain « Les pygmées Baka de l'Est-Cameroun » date de 1956. Publiée dans les *Cahiers d'Études Africaines* (1965), elle a été rééditée dans *Anthropologie politique d'une décolonisation* (2000).
12. Une seule référence dans *Oppression et libération...*, p. 39, note 15.
13. Les jeunes de Poto-Poto, isolés hors de leurs structures familiales, n'ont, précise-t-il, jamais été intégrés en ville par le travail, générateur de revenus donc de consommation et de relations humaines. Ils n'ont même pas conscience d'être exploités.
14. Le paradoxe est qu'il fut envoyé initialement sur la côte Est dans le cadre d'une convention entre l'ORSTOM et la CINAM (Compagnie d'études industrielles et d'aménagement du territoire) pour une des multitudes études préalables à l'élaboration du premier Plan. Il a travaillé en 1961

sur les vallées bananières proches de Tamatave et a donc une vue large des Betsimisaraka. Mais il ne mentionne nulle part ce travail sur commande... de socio-économie !

15. Celui-ci envisage déjà une approche de l'acteur social dans une société en mouvement et une dialectique de la continuité et du changement. Les possibles historiques apparaissent beaucoup plus ouverts.

16. Une comparaison avec le concept d'*uncaptured peasantry* développé par G. Hyden, et qui serait à l'opposé de la communauté asservie serait éclairante. J'y reviendrai.

17. Ce que souligne aussi l'article de *Sciences du Sud*, journal de l'IRD, (2004) : « il a été le premier à poser la question de la position occupée par l'anthropologue dans le champ social de l'enquête ». Voir également Althabe, Hernandez (2004).

18. Toujours appelé par son prénom, si bien que je n'en sais pas plus, il avait dans les 35 ans. Après Fetraomby, pour son étude sur le Sud-Est, Althabe reprit à Roy André Raboanaly. Un peu plus âgé, il venait d'une famille aristocratique désargentée. L'étendue de ses relations dans la capitale faisait de lui un homme d'influence. Tous deux étaient d'esprit ouvert et auraient été bacheliers, voire étudiants, en d'autres temps.

19. Les villageois considèrent comme normal d'apporter poulets, canards, riz, œufs, en tribut et les enquêteurs font ainsi leur marché avant de rentrer dans la capitale.

20. Le libre accès laissé au magnétophone, la possibilité de repasser les bandes, de s'enregistrer dans une adresse à la société globale, aux ministres, grands de la sphère publique, étaient une découverte. La parole publique était à prendre par les petits. Un mécanisme identique fut choisi par le colonel Ratsimandrava après des entretiens avec Roy qui avait fait des choix de méthode proches. Circulant dans les campagnes, il laissait les paysans s'exprimer en direct, répondait à leurs questions. Ce fut, après 1972, un énorme succès.

21. Il existe une équipe de football, dans le cadre de laquelle les jeunes ont conquis une certaine autonomie. On leur propose d'ouvrir l'association vers « une unité de base d'une stratégie de progrès économique (sic) avec un champ collectif octroyé par la commune et un *dina*, ou convention, élaboré par tous ». L'échec tient à mon avis à la volonté des jeunes de se cantonner dans une activité ludique, ainsi qu'au rapprochement plausible, dans leur esprit, avec le jardin d'école que l'instituteur colonial faisait travailler par les élèves (souvent à son profit).

22. La convergence avec ces pages du précieux livre du P. R. Dubois, travaillant sur la notion de flux vital entre parents, entre vivants et ancêtres, est manifeste (1978).

23. Notons que les Betsimisaraka n'ont été unifiés que sur une période courte, à la fin du XVIII^e siècle, par une lignée de chefs dont le premier, métis, était issu du milieu des pirates. Les Betsimisaraka sont possiblement frustrés de ne pas s'identifier à une grande monarchie comme les gens de l'Ouest.

24. Au cinéma, M. Fiéloux et J. Lombard ont donné le remarquable *Prince charmant*, centré sur la possédée du prince Raleva, Clairette. Des films de F. Champion ont montré l'extension de la possession par les ancêtres royaux malgaches à La Réunion.

25. Jacquier-Dubourdieu (2000). Voir aussi la riche synthèse de M.-P. Ballarin (2000).

26. On la prit pour une dame patronnesse de la Croix Rouge. Elle entra dans son personnage et on lui demanda de faire une brassière ! Puis les femmes l'adoptèrent et s'en firent une complice dans plusieurs affaires contre les hommes. L'entrée par les femmes est moins connotée que celle par les hommes, toujours associée au pouvoir.

27. Les anciens de Fetraomby affirmèrent à une chercheuse de passage (une vingtaine d'années plus tard, précisons-le bien) qu'ils l'avaient vu six semaines en tout et pour tout !

28. Ces « anciens », particulièrement Raboanaly, éprouvèrent beaucoup de difficultés à s'entendre avec leurs nouveaux supérieurs malgaches après 1972. Désireux d'établir un rapport hiérarchique, ceux-ci se voyaient renvoyer la demande de rapports d'égalité.

29. Les projections opérées par les villageois semblent bien liées à sa nationalité française. Aucun chercheur non français ne fait mention de faits similaires.

30. Souligné par moi.

31. C'est ainsi qui nous désignons couramment entre nous l'ouvrage d'Althabe (1966) avant qu'il soit édité sous forme de livre.

32. En ce sens, Althabe paraît se rapprocher de Mannoni, qui emploie le terme de « dépendance » mais pour signifier un complexe psychique de soumission, niché dans la psyché indigène. Interprétation marquée du sceau des fonctions coloniales de Mannoni, disait-il. Chez Althabe, « la dépendance mannonienne est dépsychologisée et structuralisée » (Bouillon, 1981 : 337, remarquable de finesse critique).

33. On le dit, à l'ORSTOM, « anti-vazaha », manière *vazaha* de dire « nationaliste ».

34. Voir Raison-Jourde et Randrianja (2002).

35. Raboanaly fut, avant de travailler avec Althabe, l'enquêteur de Roy sur le thème des migrations. Il fit à Vohipeno, devant les aristocrates antaimoro, un *kabary* où ne manquait pas un degré, pas un proverbe, puis encore un deuxième *kabary*. Silence total, convenu. Deux jours après, en situation d'échec, Raboanaly et Roy apprirent le décès d'une femme âgée dans ce groupe. Dans le *kabary* de condoléances, Raboanaly glissa un mot sur son identité de noble Andriamasinavalona, seul échelon permettant la communication entre les aristocraties de l'île. L'ouverture fut immédiate, grâce à ce « médiateur personnalisé ».

36. Voir, dans Raison-Jourde et Randrianja (2002) la contribution de J. Fremigacci.

37. Gérard n'a pas fait la guerre d'Algérie. Il a fait son service dans les « troupes coloniales » en Afrique, avant les indépendances.

38. Sur tous les points soulevés ici, un journal d'enquête serait passionnant. Il semble qu'Althabe n'en tenait pas. Une fois transcrites et dactylographiées, les bandes étaient réutilisées ou jetées. Althabe passait très vite, à l'issue de ses réunions avec les enquêteurs, à la disposition de mots-clefs en travers de pages, donnant les schémas interprétatifs majeurs, qui commandaient, telle une charpente, le remplissage ultérieur. Il était ainsi susceptible de faire circuler très rapidement ses ébauches d'analyse.

39. Voir à ce sujet Fremigacci (1985). Le café était jugé très intéressant dès qu'on atteignait un rapport de 3 kg de riz pour 1 kg de café.

40. Le brûlis s'accompagne de prières et libations d'alcool offertes aux esprits de la nature sauvage.

41. P. Ottino (1998). Les descendants d'esclaves furent alors pleinement admis au mariage et dans l'ancestralité.

42. Cette catégorie dont l'histoire européenne du XVIII^e siècle, c'est-à-dire d'avant l'école obligatoire, a montré le rôle moteur.

43. Déformé souvent en *valovotaka*. Je rappelle le sens originel, rétabli par F. Rajaonah : les *valovontaka* sont ceux qui ont vu l'arbre *vontaka* porter huit fois des fruits, i.e. dont l'implantation est ancienne.

44. Lors des élections de 1974 au CNPD (Conseil national populaire pour le développement), la frange petite-bourgeoise côtière émergente élit Laro Paul-Rémi, né en 1916 à Fetraomby et retraité en ce lieu, comme conseiller représentant Brickaville.

45. Ayant amorcé cette approche dans sa thèse (Université de Paris VII, 1983), S. Randrianja la reprend dans *Société et luttes anticoloniales à Madagascar* (1983 : 332), sur la base des archives d'Aix-en-Provence (ANSOM, 6(2) d 55).

46. Nous n'avons pas de sources sur les adhésions au MDRM à Fetraomby en 1947, car le classement, à Aix-en-Provence, des archives des provinces de Tamatave et de Fianarantsoa (les foyers majeurs du soulèvement) attend toujours, celui des provinces hors soulèvement étant pourtant terminé.

47. Le point de vue exprimé ici en 1969 semble avoir été renforcé par les mécomptes de la jeunesse étudiante tananarivienne partie pour les campagnes, ce livre en main et qui échoua à se

faire entendre, après mai 1972 et fut souvent rejetée, tombant dans la catégorie de... l'étranger, alors que celle du médiateur culturel lui aurait mieux convenu.

48. Althabe était persuadé (comme moi) que l'école était un filtre générateur d'inégalités jamais effacées. Ami d'Ader (animateur de l'association Peuple et Culture), promoteur des écoles rurales, il assista à l'étouffement progressif de celles-ci par le primaire classique avec lequel elles étaient en concurrence.

49. Aller au temple, fondé vers 1875 par un évangeliste du palais [royal] ou ses émissaires, c'était faire acte de loyalisme envers l'occupant merina. Se dire anglican, et a fortiori catholique, c'était profiter de la différence religieuse pour manifester sa résistance au pouvoir merina.

50. Il me semble nécessaire d'ajouter que Vatican II avait très peu marqué une liturgie ankylosée. Un suisse officiait encore en grande tenue aux messes du dimanche à l'église de Faravohitra, dans la capitale, et aurait fourni un pendant savoureux au chef de canton.

51. « Mime », terme plus ouvert, utilisé parfois, me semble préférable.

52. Panique désordonnée, déploration, mais peut-être, dix ans plus tôt, J. Cole n'aurait-elle noté elle aussi que retenue et réticence à revenir sur le passé ?

53. Dans l'année 1946, à Madagascar, on vota trois fois. L'insurrection éclata juste avant la date prévue pour les élections sénatoriales.

54. Pourtant, les écrits de J. Cole ne font mention d'Althabe que deux fois, de manière très générale. Interrogée à ce sujet, elle avoue avoir été tentée de fixer son choix de terrain à Fetraomby ! On la comprend de ne pas avoir donné suite alors qu'il s'agissait de sa première œuvre importante. De plus, il n'y avait dans sa zone de recherche aucun rituel de *tromba* et le sacrifice, son lien avec la mémoire, n'est jamais abordé dans *Oppression et libération...*

55. « Des milliers d'insurgés attaquent Anivorano, laissant des centaines de morts ». En fait, les assaillants étaient 300 ou 400, le combat dura vingt minutes environ et fit entre huit et vingt morts malgaches. Dans l'autre camp, l'épouse du chef de gare, créole, fut sagayée. J. Fremigacci, qui a dépouillé les interrogatoires ultérieurs détaillés, tient l'engagement pour léger.

56. En 1967, alors qu'est célébré pour la première fois, avec appréhension, dans la capitale, l'anniversaire de 1947, le livre n'en porte pas trace. Comment commenta-t-on cela à Fetraomby ? Pour une formule permettant de situer les informateurs et d'entendre derrière leur parole un lien avec leur position sociale, voir le très intéressant tome II, non publié, de la thèse de S. Chazan-Gillig (1987). Faut-il le préciser ? Aujourd'hui les gens se sont accoutumés à la présence étrangère. Celle-ci, multinationale, est dispersée sur une multitude d'organismes et d'ONG. Quand il s'agit de sciences humaines, des étudiants originaires de la région, qui réussissent à faire ainsi une maîtrise, accompagnent le chercheur.

AUTEUR

FRANÇOISE RAISON-JOURDE

SEDET

Université Paris VII